

## 哲学研究

## 孔子的天命观与超越形态

赵法生

摘要: 在 20 世纪的中国思想史视野中, 孔子的天命观经历了一个被除魅化的过程, 其结果是遗失了孔子思想的真意, 为了客观把握孔子天命观的本来意蕴, 依据《论语》中天的功能和孔子本人对于天命的情感态度, 可将孔子的天定位为宇宙的主宰者。为进一步判定孔子天命观的超越形态, 对于新儒家代表人物牟宗三的内在超越说进行辨析, 孔子的超越精神与基督教的外在超越和心学化的内在超越存在差异, 孔子的超越形态是中道的超越。这一超越观在战国中期以后被逐渐遗失, 但它的重新发掘对于我们客观把握孔子之超越精神以及重建当代国人的终极关怀均具有重要意义。

关键词: 孔子; 天命; 至上神; 神圣者; 内在超越; 中道超越

作者简介: 赵法生, 中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员(北京 100732)

20 世纪的中国思想史研究中, 孔子的天命观与终极关怀问题在很大程度上被悬置了起来, 这与这一时期的时代思潮密切相关。在 20 世纪中国的大部分时间里, 宗教成了愚昧与落后的代名词, 受此影响, 激进主义的革命思想家们将孔子看作是一个力图将历史车轮拉回到奴隶制时代的可怜虫, 对于他的天命信仰问题不屑一顾; 保守主义者则怀着一颗爱护孔子的拳拳苦心, 极力淡化宗教性在孔子思想体系中的地位以突出其思想中的人文主义内涵, 以证明孔子思想的进步性。然而, 随着“文革”结束以后民族理性的逐步恢复, 人们对于儒学的认识逐步趋于客观, 孔子思想中的宗教性面向也随之显露了出来。宗教性面向在孔子学说中居于重要地位, 舍弃了这一面向, 我们便无法理解孔学的真精神, 也无法厘清孔子人文主义思想的来源与特征, 那样, 我们只能得到一个残缺不全的孔子。

儒学向来被称为“天人之学”, 天人之际是儒学眷注的本根性命题, 清儒戴震说过: “天人之道, 经之大训萃焉。”(《孟子字义疏证》) 其中的天, 正代表着儒家对超验层面的追求。在儒家创始人孔子的学说中, 这种超验性的关怀主要体现在他的天命观中, 对于孔子思想之超越性的解读, 主要就是对孔子天命观的解读。

从《论语》的内容来看, 孔子是经常谈到天和天命的, 其中共出现了 19 个“天”字。那么, 孔子所说的天和天命到底包含着怎样的意蕴, 它在孔子的思想中又具有什么样的地位和作用, 学者们的看法不一。大体说来, 在 20 世纪的先秦思想史研究中, 人们对于孔子的天主要有下面三种不同解读, 第一种解读是将孔子的天理解为自然之天。<sup>①</sup> 从《论语》中有关天命的叙述看, 孔子的天不仅决定着文明的兴衰(“天之将丧斯文”), 而且具有强烈的终极关怀色彩, 是支撑孔子人生的强大精神力量, 孔子每

① 参见郭沫若《青铜时代》, 北京: 中国人民大学出版社, 2005 年, 第 34 页。

每于人生困顿之际对之发出深深的呼吁,这个天似乎已经远远超出了纯粹自然的范畴。这一解释的另一个重要问题是它无法将孔子的天论与老子的天论区别开来。老子的宇宙观最先颠覆了西周的天命论,提出“人法地,地法天,天法道,道法自然”,通过将天自然化而消解了天的人格化权威,传统的天命陨落了。但孔子的思想建构却与此不同,他依然保持着对于天命的敬畏,并以此作为其道德学说建构的历史出发点。这一区别从二人所用的基本概念中即可看出,《老子》中有众多的“天道”、“天地”概念,原先至高无上的天命已经只能与地平起平坐了。但《论语》中记载的孔子本人的话语中我们却没有看到一个“天道”的概念,更没有将“天地”并称。孔子回避同时代已经广泛流传的“天道”术语并非偶然,因为他的思想深处具有强烈的“命”的意识。在原始儒家与道家思想的历史起点,是命与道的分际。

第二种解读是将其分解为物质之天、命运之天、自然之天、主宰之天或者意志之天、义理之天或者道德之天。<sup>①</sup>此种分析法已经成为解释孔子天论的重要范式之一。应该说,上述四种不同的天在孔子本人的话语中都可以找到某些依据,问题是,这种由解析方法得到的结论是否符合孔子心目中的“天”的本意?对于孔子屡屡在人生的困厄关头向之发出呼吁和感叹的天而言,这种经过解析之后得到的天,是否对于孔子之天的整全意义有所遗失?

第三种解读认为孔子的天是道德性的天而不是宗教性的天,这种观点的代表人物是徐复观先生。日本学者狩野直喜博士认为“孔子之所谓天、天命、天道,皆是宗教地意义,而不应附以哲学地意义”,<sup>②</sup>徐复观先生对此提出了批评,并努力证明孔子天命观的非宗教属性,他认为在春秋时代,“宗教被道德的人文精神化掉了;同时也说明由道德的人文精神的上升,而渐渐地开出后来人性论中性与命结合的道路”。<sup>③</sup>他将孔子的天命的宗教性和道德性对立了起来,将孔子的命与性直接等同了起来。问题在于,这种将孔子的天命观的宗教性与其道德性完全对立起来的做法是否符合孔子本人的思想实际,在孔子的思想中的宗教性与道德性,或者说,其中的人文理性与信仰因素,并不是断裂的而是连续的。

上述三种关于孔子之天的诠释,显示了20世纪学术界力图将孔子天命观理性化的致思倾向。但是,孔子毕竟不是西方理性主义哲学家,对其天命观的一味“祛除巫魅”的结果,有可能使我们失去孔子天命观的本来面目。因此,本着同情地了解的原则,我们将首先分析《论语》孔子本人对于天命的相关叙述,以期客观把握孔子天命观的真意,以为研讨其超越思想提供基础。

要理解孔子的天命观,首要问题在于把握天的基本属性,而天的属性主要是通过其作用与功能体现出来,通过《论语》中孔子与其弟子对话的内容来看,孔子心目中的天具有以下几方面的作用:

首先,天是政权转移和文明的兴衰决定者。《论语》引述尧的话说“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。”(《尧曰》)这是尧传位给舜时所言,表明舜的即位来自天命,要求舜允执厥中,永保天命。孔子曾经感叹“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之,荡荡乎,民无能名焉。”(《泰伯》)这是形容尧德之深远广大,就像天一样,难以用言辞形容。据史记《孔子世家》,孔子赴陈国的途中在匡地被拘时,说了下面一段话“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《子罕》),其中既有对自身使命的期许,更有对天命的坚定信赖。孔子相信,周文之存亡绝续,以及他本人在其中可能发挥的作用,皆取决于天命而不是匡人的意志。因此,他才能于困顿穷厄的人生关头依旧保持着超然而又坚定的心态,展露出非凡的圣者气象。

其次,天是个人德性与智慧的赋予者,又是人生个体命运的决定者。在被桓魋追杀时,孔子自信地对弟子说“天生德于予,桓魋其如予何?”(《述而》)孔子死后被封为至圣文宣王,成了中华民族的精神偶像,古人甚至有“天不生仲尼,万古常如夜”之说,将孔子的地位提到无以复加的程度,可孔子本人却是向来谦虚的,他将自己的德归之于天,这种说法正是西周“以德配天”论的另一种表达。当

① 参见蒙培元《蒙培元讲孔子》,北京:北京大学出版社,2005年,第34页。

②③ 徐复观《中国人性论史》,上海:上海三联书店,2001年,第77、49页。

太宰问子贡“夫子圣者与? 何其多能也?”时,子贡回答“固天纵之将圣,又多能也。”(《子罕》)正是天使夫子成为圣者,且多才多能的。在文化大革命中,上述话语都是孔子顽固保守又自命不凡的证词,其实它们不过是孔子天命信仰的表达。在孟子以后的儒家心性论中,仁义礼智被定义为人性,人的德变成了人性本身固有的内容;但在孔子那里,德与仁尚未被看作是人性本身的内涵,它们有其更为高远的超验性来源,就是天命。徐复观以仁解释孔子的天命,将性与天命直接等同起来,显然不符合孔子本人的思想实际,它混淆了春秋时期和战国时期儒家思想的重要区别。另外,在孔子那里,天还是个体人生命运的主宰者。颜渊死后,孔子连连叹曰“天丧予! 天丧予!”(《先进》)孔子还说“获罪于天,无所祷也。”(《八佾》)如果得罪了上天,祷告也没用。

再次,天是一切自然现象的决定力量。孔子曾说“予欲无言”,子贡不解,问“子如不言,则小子何述焉?”孔子回答说“天何言哉? 四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《阳货》)上天虽然不言不语,但是,四时之更替,万物之生长,却莫非决定于天。在这里,天决定着自然万物的生长与更替,孔子则从宇宙万物的运行规律中体验到天的力量。人们一向将这句话看作是孔子之自然之天的证明,然推寻其意,在自然之天的背后,仍有一主宰之天在,且其作用更为根本。孔子的意思是说,天尽管无言,然四时运行,万物生化,各得其所,正表明天意之神妙莫测。

最后,天不可欺。《论语》中有如下一段孔子和学生的对话“子疾病,子路使门人为臣。病闲,曰:久矣哉! 由之行诈也! 无臣而为有臣,吾谁欺? 欺天乎? 且予与其死于臣之手也,无宁死于二三子之手乎? 且予纵不得大葬,予死于道路乎?”(《子罕》)按照当时的礼制,孔子不是大夫,死后不应由臣来料理丧事,可是在他一次病重之际,子路等人却悄悄做了类似的安排,这自然是出于对老师的尊重。孔子病情减缓之后为此痛责子路,认为是欺天之举。一个人生死之际的感言最足以展现他的内在精神,因为此时的自我已经没有任何隐瞒的必要了;而他此时感到自己如对苍天,欺天之罪是他最为忌惮的。体会孔子此时的心境,大有《诗经》所说的“天监下民”的感受。

把孔子关于天的各种说法综合加以考察,去体会孔子的天的意蕴,我们便发现孔子的天是宇宙之主宰,是政权变更、文明盛衰、个人德性、富贵穷达以及自然变化的终极原因,其主宰作用涉及自然与人事各个方面,可以说是无所不包,无所不能,无远弗届。因此,孔子的天依然是宗周的主宰之天,是宇宙万化背后的决定力量,是一个决定着社会、自然与人生命运的至上神。从本质上讲,作为超越性的终极存在者,天在与一切形而下的存在物处于不同的位格上,用现代宗教现象学哲学家奥托的术语,他是一个“神圣者”,<sup>①</sup>并认为一切宗教信仰的首要前提就是去“唤醒”自己心中的这样一个神圣者。按照奥托的观点,对这个神圣者的觉悟,乃是一切宗教的本质;追寻并践行这个神圣者的意志,则是一切宗教努力的最终归趣。《论语》中有关天的叙述表明,孔子心目中的天,正是一个这样的“神圣者”,对于这个神圣者的崇敬,则是孔子信仰世界的核心,也是儒家学说宗教性的依据与由来。

孔子的天之宇宙万物主宰者的属性,还通过他本人对于天的情感态度体现出来:

第一,对于天的神秘感。天作为一个神圣者,在孔子心中是颇有些神秘感的。孔子晚年慨叹:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫。”(《子罕》)任何宗教都有其祥瑞征兆物,比如基督教的光、彩虹等,河图洛书乃是原始儒家特有的祥瑞。据记载,舜时凤凰来仪,文王时凤鸣于岐山,伏羲时河中龙马负图而出,它们于天下有道时则现,无道时则隐。需要注意的是祥瑞意识背后的宗教心理,那是对于万物主宰之神秘意志的强烈渴求。语言是人类战胜自然的工具,一向被视为人类的骄傲,可奥托认为人类的语言在认知上帝和表达人的宗教经验方面具有难以克服的局限。<sup>②</sup>孔子也有类似的思想。他一向主张君子应当“讷于言而敏于行”(《里仁》),在前面已经引述的他对于子贡所说的“予欲无言”那段对话中,一连说了两句“天何言哉”,充满着对于天的神往,也包含着对于人力有限性的清醒判断。

①② 鲁道夫·奥托《论“神圣”》,成穷、周邦宪译,成都:四川人民出版社,1995年,第29、2—4页。

其次,对天命的敬畏。一个全能宇宙主宰者,必然伴随着信仰者对它的畏惧,同神秘感一样,畏惧感也是必不可少的宗教情感之一。奥托甚至认为“出现在原始人心中的畏惧,形成了历史上整个宗教运动的出发点”。<sup>①</sup>《圣经》认为敬畏耶和华是智慧的开端,在孔子那里,我们同样可以看到类似的情感。他说“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏。”(《季氏》)对于天命的敬畏深刻地影响了孔子的精神,并对他的日常行为产生了重要影响。《乡党》描述孔子容貌之变说“见齐衰者,虽狎,必变。见冕者与瞽者,虽褻必以貌。凶服者式之,式负版者。有盛馔,必变色然,迅雷风烈必变。”如果说听到“迅雷风烈必变”是“所以敬天之怒”(《论语集注》),那么见到穿丧服的人、盲人以及背负图籍的人所表现的尊重与同情,则是基于对天命的敬畏而产生的对于生命和文化的敬畏。对于天命的敬畏影响到孔子对于人事的态度,就是他对于“恭”和“敬”的强调。樊迟问,孔子回答说“居处恭,执事敬,与人忠,虽之夷狄不可弃也。”(《子路》)孔子主张君子有九思,其中的三思是“貌思恭”、“言思忠”、“事思敬”(《季氏》)孔子本人以此自律,身体而力行之,形成了“温良恭俭”(《学而》)的精神气质,并对于儒家的修养论产生了重大影响,《中庸》提出“君子笃恭而天下平”,宋儒以“主敬”修身之本,皆是对于孔子上述观念的继承,而作为工夫论的恭与敬,正扎根于孔子对于天的信仰和对于天命的敬畏之中。

第三,孔子与天相知与相依的情怀。孔子不仅强调畏天命,还强调知天命。从孔子有关叙述来看,这里的知的含义是双向的,包括人与天之间的双向互动。一方面是人对于天命的觉知,孔子总结其一生的为学次第为“吾十有五而有志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”(《为政》)知天命显然是其学问发展的关键环节。只有经过“知天命”,才臻于“耳顺”和“从心所欲不逾矩”的自由境界。这就意味着,对于孔子来讲,那个至高的神圣者的意志,不仅是可敬畏的,也是可觉知的,它与人的心灵是相通的。孔子将知天命看作是成为君子的必要条件,所谓“不知命,无以为君子也”(《尧曰》)。另一方面天对于人也有觉察。孔子说“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎?”(《宪问》)孔子不止一次地发出过不为世人所知的孤独感,那是“会当凌绝顶”的孤独,但在那人迹罕至的精神的高处,孔子却感到了来自那个至高的神圣者的慰藉。这是孔子一生奋进的精神力量的源泉。

在分析了天的功能,考察了孔子对于天的情感态度,又区分了天命信仰与鬼神崇拜的差异之后,我们才有可能真正步入孔子的信仰世界。孔子的天并非自然之天,而是超越于自然之上并决定着自然与人事变迁的神圣主宰;不只是抽象的义理之天,而是孕育并载覆着儒家道德原则的义理之母。同样,仅仅机械地将孔子的天解剖为自然之天、义理之天、命运之天和主宰之天而忽视其内在的统一性,则会导致对于孔子天的观念的人为肢解,孔子天命观的真精神则会在这种肢解的过程中遗失殆尽。孔子的天基本上是一个至上的道德神,是他对于宇宙万物终极原因的思考。人们也可以从他作为至上神的天那里瞥见自然之天、命运之天和道德之天的影子,因为至上神的影响力是无所不在的,但我们却不能由此而把孔子的天归结为诸种天的机械的相加。

## 二

孔子并非天命观的始作俑者,他的天命观来自西周初年形成的天命信仰。如果比较一下《论语》和《尚书》中的《大诰》、《召诰》和《康诰》等文献,会发现二者对于天命的态度其实是很接近的,周公在诰辞中反复申述天命无常,呼吁成王敬德保民以祈天永命,这在《召诰》一篇中尤为突出。诰辞历数夏殷两代的历史教训,指出它们“惟不敬厥德,乃早坠厥命”,数度呼吁成王“王其疾敬德”,对于天

<sup>①</sup> 鲁道夫·奥托《论“神圣”》第17页。

命呈现出战战兢兢的敬畏心态,孔子的畏天命思想正是由此而来,尽管二者敬畏天命的动机已有明显不同。孔子从周公那里继承来的作为主宰者的天,成为儒家思想超越性的源头。此后,不管儒家思想如何发展,都必须将价值的来源追溯到天,比如孟子的“尽其心则知其性,知其性则知天”,董仲舒的天人感应,程朱的天理,还有牟宗三以天为形上实体,皆是如此。

那么孔子的天命观体现了怎样的超越形态呢?超越形态之中心问题,是人与无限者的关系问题,这在基督教中是神人关系问题,在儒学中就是天人关系问题。按照现代新儒家牟宗三先生的说法,儒家的超越形态是内在超越,他对于内在超越的概念作了如下解说:

天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的(Immanent)。因此,我们可以用康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(Transcendent),另一方面又是内在的(Immanent与Transcendent是相反字)。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。<sup>①</sup>

天道体现了儒家的超越性,但因为天道同时又下贯到人,成为人性而内在于人本身,由此成就了儒家既内在又超越的精神品格。内在超越概念的提出,目的在于证明儒家义理不仅是一般意义上的伦理学,同时具有宗教性意义,足以使人安身立命。

那么,孔子的天命观究竟表现为怎样的超越形态呢?按照牟宗三对内在超越的定义,内在超越的关键是天命贯注到人身,成为内在于人的性,那么,孔子的天命观是否属于这种内在超越形态?

牟宗三认为孔子开出儒家的仁道,且仁、智并重,又重视性与天道问题,为内在超越精神的形成奠定了基础。儒家的仁、智、圣与性与天道的契合有两种方式,一种他称之为超越的遥契,以孔子为代表,孔子的学问走的是下学上达的路径,所谓上达,就是遥契天命,就是使自己的生命与天命打通。牟宗三认为:

孔子所说的天比较含有宗教上“人格神”的意味。而因宗教意识属于超越意识,我们可以称这种遥契为“超越的”(Transcendent)遥契。否则,“知我者其天”等话是无法理解的。我们可以说,在孔子践仁过程中,其所遥契的天实可有两重意义。从理上说,它是形上实体。从情上说,它是人格神。而孔子的超越遥契,则似乎偏重后者。这是圣者所必有的情绪。<sup>②</sup>

与此相对的超越模式他称之为“内在的遥契”:

“超越的”与“内在的”是相反字,顾名思义,可知内在的遥契,不是把天命、天道推远,而是一方把它收进来作为自己的性,一方又把它转化为形上的实体。<sup>③</sup>

根据牟宗三の説明,“遥契”一词是“天道高高在上,人只能遥遥地与它相契接”之意。<sup>④</sup>上面分析孔子的超越遥契时强调的是天与人的距离,孔子对于天的敬畏,认为“敬畏是宗教意识”;<sup>⑤</sup>超越遥契中的天首先属于宗教性的人格神而不属于形上实体。内在超越则与此相反,天已经不再是人格神,人不是将天命和天道推远;而是将它收近来转为自己的性,于是天从人格神变成了形而上的实体。由此可见,超越遥契基本是一种宗教性的超越方式,内在遥契则基本没有宗教性,因此,这两种超越方式之侧重点不同,“超越的遥契着重客体性(Objectivity),内在的遥契则重主体性(Subjectivity)。由客观性的着重过渡到主体性的着重,是人对天和合了解的一个大转进。”<sup>⑥</sup>由上述对比可以得出这样的结论,孔子的超越基本上是一种宗教性超越。那么,由孔子的宗教性的超越到后来的内在超越的转变是如何实现的呢?牟宗三认为关键的转折在于《中庸》:

孔子对天的超越遥契,是比较富有宗教意味的;而发展至《中庸》讲内在的遥契,消除了宗教

① 牟宗三《中国哲学的特质》,台北:台湾学生书局,1974年,第30—31页。

②③④⑤⑥ 牟宗三《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,2007年,第33—34、34、33、33、38页。

意味,而透露出浓烈的哲学意味。超越的遥契是严肃的、混沌的、神圣的宗教意味,而内在的遥契则是亲切的、明朗的哲学意味。<sup>①</sup>

这里清楚表明,经过《中庸》的转化,孔子超越方式宗教性已经被消除掉,儒家的超越转而依靠哲学来实现了。与此相适应,关于孔子的人性论,牟宗三尽管认为孔子“性相近”之性与“性与天道”之性的涵义殊难断定,但他大体同意程朱关于“性相近”之性是气质之性的看法,并作出了如下一个基本的判断:

“生之谓性”是一老传统,孔子已接触此问题,然可能一时未能消化,犹处于“生之谓性”的老传统中,故性是性,仁是仁,齐头并列,一时未能打并为一……然孔子言仁如此亲切,而又真切,其看人性亦断然不会直说为恶,亦断然不会只从人之欲性看性。然亦同样未自觉地说到仁即是性,是则性之问题在孔子犹是敞开者。<sup>②</sup>

牟氏尽管也将性善论作为儒家人性论之正宗,但是,他却并没有将儒家创始人的人性论断定为性善论;而是通过分析了孔子人性论之时代背景与特有内涵,将孔子人性论划归到以生论性的老传统。同时,他也没有忘记孔子对于仁的强调,并由此推断孔子的人性论也绝非仅是以欲论性,但孔子那里性是性,仁是仁,二者并未打并为一。既然如此,在孔子那里天命下贯为人性就缺乏一个心性论的基础。这种分析充分注意到了孔子人性论的独特内涵,显然比将孔子人性观归入性善论的看法更接近于孔子思想的实际情形。<sup>③</sup>

但是,在1960年代末出版的《心体与性体》中,牟宗三关于孔子天人观和人性论的论述却呈现出微妙但值得注意的变化:

孔子虽未说天即是一“形而上的实体”(Metaphysical reality),然“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉!”实未尝不蕴含此意味……此种以“形而上的实体”视天虽孔子推进一步,然亦未始非孔子意志所涵与所许。<sup>④</sup>

在孔子,践仁知天……仁与天虽表面有距离,而实最后无距离,故终可而一之也。<sup>⑤</sup>

孔子前后生命智慧之相呼应既如此,则宋、明儒尤其如明道者即如孔门之呼应而亦存在地以真实生命如此呼应之,直视孔子之天为形而上的实体而与后来之《中庸》、《易传》通而一也。其如此看亦不妨碍天之超越义,以及对于天之崇敬与尊奉。<sup>⑥</sup>

将上面的说法与前引牟宗三先生在《中国哲学的特质》中有关孔子之超越的遥契的论述两相比较,会发现二者强调的重点已经有所不同。这里的第一段话肯定孔子的天也可以理解为形而上之实体,可是在超越遥契论述中,认为孔子的天偏重于宗教性人格神;第二条认为天与仁的距离是表面的,二者实际上并没有距离,这便在实际上取消了天与人的距离,并与超越遥契的论述中突出天与人的距离的意思相反;第三条认为宋明儒将孔子的天诠释为形上实体从而将其心性化,并不影响天的超越性,也不影响对于天的崇敬和尊奉,可是在有关孔子的超越遥契的解说中强调的是人对于天的敬畏、崇敬和敬畏,虽是一字之差,但表达的情感类型却有重要不同。前面论述孔子的天命观时曾分析了孔子对于天命的敬畏感与神秘感,此种敬畏感对于我们判定孔子的超越观的属性绝不是可有可无的。经过比较可以见出,1960年代初期的《中国哲学的特质》中,牟宗三强调的是孔子之天基本属于宗教的人格神,天与人间的不可克服的距离,以及孔子对于天的敬畏意识;但是,在1960年代末期《心体与性体》中,他转而强调孔子之天的形而上实体之涵义,天与人的距离之实际上之消弭,以及人对于天的崇敬与尊奉而不是

① 牟宗三《中国哲学的特质》,上海古籍版,第34页。

②④⑤⑥ 牟宗三《心体与性体》卷一,上海:上海古籍出版社,1999年,第21—22、19、20、19页。

③ 同是新儒家代表人物的徐复观就认为孔子的人性论是性善论,且孔子的人性论与天命已经打通。参见氏著《中国人性论史》,上海:上海三联书店,2001年,第77、88页。

敬畏。原先强调的是孔子之超越遥契与内在遥契之不同,可是后来强调的是二者的一致。在《心体与性体》中,甚至连“超越遥契”提法也消失了。显然,与关于超越遥契的观点相比较,《心体与性体》对于孔子的天人观做了更加人文主义的解释;而原先曾被明确肯定的孔子的宗教性的超越观念,某种程度上已经被否定了。牟宗三先生在1974年为《中国哲学的特质》所做的再版序言中,有一简短说明“倘有不尽、不谛或疏阔处,有其关于《论》、《孟》与《中庸》、《易传》之关系处倘有此病,则请以《心体与性体》之《综论》部分为准,以求谛当。”<sup>①</sup>此一说明似乎就包括着对于孔子天人观的叙述有关变化在内。

那么,促成此种转变的原因是什么?这恐怕得从牟宗三本人的思想发展线索中去寻找。从1958年《宣言》发表,到1960年代中期,是牟宗三宗教意识最强的时期,也是他本人思想形成的关键时期,这一时期中,儒家超越性与基督教超越性的比较成了他关注的核心问题,他将孔子的天说成是人格神,将“超越”看作是与“内在”相反,以及对于主观性原则和客观性原则的区分,显然都是以基督教的外在超越模式为参照来比较儒耶超越精神的差异,正是在这一儒耶比较的向度下,他发现并肯定了孔子的外在遥契与后儒的内在超越的精神取向上的差异。

可是,1960年代末期的《心体与性体》中,牟宗三关于宋明理学的分系说已经形成,他认为宋明理学家无不承认天理下贯为人性,天理即是形而上之实体。但是,在天理与心性的关系之判断上却出现了分歧。陆王心学是将天、理、心、性通而为一,将天理完全心性化,成为一纵贯系统,<sup>②</sup>被认定为先秦儒家之正宗;而程朱理学尽管也承认天理下贯为人性,但却将孟子的“本心即性”拆分为性、心、情三部分,性与心之分离导致性成了只存有不活动的理,工夫之重点也落在了格物穷理上,成了一横摄系统,<sup>③</sup>为先秦儒学之歧出。此种理学分系说的形成,正是牟宗三有关孔子超越性的说法的前后差异的关键之所在。按照牟宗三的论述,在以往有关孔子超越性遥契的说明中,人与天的距离较远,天更像是宗教的人格神,如果继续强调这一看法,则以陆王心学为先秦儒家正宗的说法将面临挑战,因为天与人的客观距离在心学中恰恰完全消失了;相反,程朱理学相比之下倒是更接近于孔子的超越形态,因为尽管程朱也承认“性即理也”,但理毕竟是一个实体性的存在,它并不完全等于人心,而是具有较强的客观性,人与天理的距离相对更远。正因为如此,牟宗三在《心体与性体》中不再运用“超越遥契”转而强调孔子的天人观与心学超越观的一致性,这显然是为了与自己成熟思想一致而对孔子天人观所作的新诠释。

可是,新的诠释却使得早期所发现的孔子超越性的一些重要特性得而复失。如果说《中国哲学的特质》中的牟宗三还是一个哲学史家,他更侧重于从思想史的客观情形把握孔子的思想,那么《心体与性体》中的他已经是一个拥有了自身思想体系的哲学家,而特定的思想视角已经开始对他的哲学史诠释发挥主导作用了。可是,如果牟先生早期所强调的孔子天命观中超越遥契的一面是客观存在的,这种超越遥契与基督教的外在遥契又有何不同呢?如果我们认可孔子之超越方式与心性化儒家的内在超越方式并不完全相同,其差异又何在呢?以上问题可以归结为:孔子天人观到底是一种怎样的超越形态?

### 三

牟宗三早先强调孔子的超越方式与内在超越之差异,是十分必要的,但是,当他以基督教为参照强调孔子的超越观的宗教性特征时,没有同时分析其与基督教超越方式的差异,这自然影响了对于孔子超越形态独特内涵的具体把握。实际上,从儒家形而上学思想史的角度看,孔子的超越观念不仅不同于基督教的外在超越,亦不同于儒家后来心学化的内在超越,孔子本人的超越形态必须从与二者的具体比较中得以贞定。

① 牟宗三《中国哲学的特质》再版自序,台湾学生书局版。

②③ 牟宗三《心体与性体》卷一,第38、39页。

孔子超越性与基督教超越性的差异主要表现在以下方面:

第一,孔子的天是一个无限的神圣者,却不是人的“完全相异者”。孔子的天基本上是一个至上的道德神,是一切自然、社会、人事背后的决定力量,是牟宗三所说的人格神。从性质和功能上,孔子的天命位于自然和社会之上。在孔子那里,天命总是在人力的极限处显示其力量,而孔子总是在这种特定情形下对之发出深沉的呼吁和感叹。对于孔子而言,天命主要是情感与信念所寄托的对象而不是理智的对象。因此,它不能被解构为自然的力量或者法则,因为它不是有限的,而是无限的,类似于奥托所说的无限的神圣者。牟宗三曾经用圣者所“必然有的情形”来形容孔子对于人格神的天之敬畏,<sup>①</sup>的确是抓住了问题的实质。这样一个无限的神圣者是难以完全被内在化的。正是作为自然与人事之主宰的天,确保了儒家超越性的存在。就此而言,孔子的天与基督教的神有一些相似之处。

但是,如果我们竟然将孔子的天等同于基督教的神,我们就犯了莫大的错误,因为一说到天人关系,立即显示出这两大超越性源头的差异所在。奥托曾经不无见地地将基督教的上帝形容为一个人类的“完全相异者”,他说:

真正的“神秘”对象之所以超出了我们的领会与理解,并不只是因为我们的知识具有某种不可克服的局限,而是因为在其中遇到了某个固有的“完全相异者”,这个“相异者”的种类与特性与我们的绝不相通,因此我们在面对这个“相异者”时唯有退缩到呆若木鸡般的惊诧之中。<sup>②</sup>

也就是说,上帝与人在性质上完全相异,上帝创造了天地万物,而且是无中生有的创造,上帝不在时间和空间之内,时间和空间因上帝而开始。因此,人的知识无法理解上帝,人的经验不可能抵达上帝,因为上帝的属性与人类绝不相通。但是,天与人之间的这一道不可逾越的鸿沟,在孔子那里似乎并不存在。司马迁的“天人之际”概念或许最为恰切地表达了孔子之天与人的关系,对于孔子而言,天与人之间的分际是客观存在的,但分际不是鸿沟,它是边界线,它将天与人同时连接和区分开来。对于孔子而言,天人之际的存在就是人与天既相异又相通的确证,所以孔子不但可以通过自己的道德实践证知天命(五十而知的天命),而且将天作为自己难得之知己(知我者其天乎)。孔子对于天既充满敬畏又引为知己的关系恰恰是以天与人不一不异的特定关系为前提。

第二,人性有缺陷,但没有罪。基督教对于人性的基本观点在于人的罪性,每个人都先天地陷于罪的泥沼而不能自拔,他们世代代流传着罪的基因,因为人类的始祖亚当和夏娃犯了原罪。人本性上是自私、虚伪而冷酷的,圣经将人心比喻为被装饰的坟墓,里面散发着腐败和死亡的气息。基督教并不否认人也具有一定的道德能力,并据此产生某种世俗性的社会公义,路德甚至明确对于古代的道德楷模模式的人物表示过赞许,<sup>③</sup>但是,他终究断定人的公义根本不能与上帝的公义相比,人的道德与理性结果只是助长了人类的骄傲,使人在罪中陷得更深。人的理性是有限的,但他却自以为无限,这本身就是罪的表现形式之一,尼布尔说“人是有知的,并陷于有限心灵的种种限制中;但它却妄想自己是不受限制。他以为他能逐渐超越那些有限的限制,知道他的心灵完全等同于普遍心灵。因此,他所有的理智和文化的追求,都染上了骄傲的罪。”<sup>④</sup>于是,人依靠自身得救的希望便被完全堵塞了。人惟有彻底否定自身,完全将自己交托给上帝,因信称义,才有救赎的希望。

同样,孔子对于人性的缺陷也有清醒的认识,他说“吾未见好德如好色者也”(《卫灵公》),可见好色之心在人性中是何等根深蒂固;又说“三年学,不至于谷,不易得也”(《泰伯》),可见人的利禄之心是多么难以去除;还说“君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;

① 参见牟宗三《中国哲学的特质》,上海古籍版,第34页。

② 鲁道夫·奥托《论“神圣”》,第33页。

③ 参见保罗·阿尔托依兹《马丁·路德的神学》,段琦、孙善玲译,南京:译林出版社,1998年,第139页。

④ R. 尼布尔《人的本性与命运》上卷,成穷译,贵州人民出版社,2006年,第180页。

及其老也 血气既衰 戒之在得”(《论语·季氏》),可见人性中之局限其实是伴随了他的一生。尽管承认人性中的诸种弊端,也并不主张性善论,但是,孔子绝不认为人性有罪。人性固有的偏颇根源于人性的自然需求,但它们并不是罪,自然欲求往往失去节制而产生种种危害,但只要导之以礼,合乎道德规范就行。另外,人除了自然欲望还有仁爱之心,而且这种仁爱之心是操之在我的,所谓“我欲仁斯仁至矣”。因此,人性固然有缺陷,但并非不可克服,克服人性弊端的能力内在于人性本身。相对于基督教的罪性论,孔子对于人性的看法显然更加合乎中道。

第三,通往天命的道路不是悔罪与启示,而是下学上达。上帝之子耶稣说“我就是道路、真理和生命”;<sup>①</sup>而人唯有匍匐在上帝和耶稣面前,彻底为自己的罪行忏悔,才能瞥见上帝的真理之光而得救。那真理不是人依靠自身理性探求的真理,而是上帝启示出来的真理。在孔子的人生体验中,他也时常使自己的精神与天命沟通,但是,孔子接近天命的途径不是基督教式的启示和悔罪,而是下学上达,也就是通过下学人事而上达天命。至于学的内容,且看孔子说明“食无求饱,居无求安,敏于事,而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。”(《学而》)可见他所谓的学绝不仅是学习书本知识,首要的是在事上学,向有道者学,结合孔子“不学礼,无以立”的话和太史公“以诗书礼乐教”的叙述,礼无疑也是学的重要内容。牟宗三认为孔子是“践仁知天”,<sup>②</sup>这一说法虽然不无深刻之处,却未免有失偏颇,因为它遗失了孔子所高度重视的礼,这是对于孔子天人观的心学化的诠释。对孔子来说,天命虽然至高无上且令人敬畏,但却是可以通达的,通达天命的路径就在人的脚下,所依靠的是人的学习能力。孔子重学,是基于他对于人性的一种乐观主义的判断,即人人具有学习的能力,而这种能力绝不会因为出身和门第的差异而有任何的不同,也不因为一个人财富的多寡而有所差异。对于人性的判断而言,学似乎是一把双刃剑,一方面,它是人自我完善能力的证明,证明着人的主体性和对于更高目标的追求,显示着人的超越性;另一方面,学又彰显着人的缺陷和不足,体现了人与至善的天命之间的距离,反映了人的有限性。

《圣经》上说,早期的人类曾经致力于建一座通天塔,叫巴别塔,想从地上升达天庭,终于引起了上帝的担忧并被上帝所制止,从此人类永远只能散居于地上,望天兴叹了。但是,孔子却成功地建起了一座精神上的巴别塔,它立足于坚实的大地,却上达苍穹,而与天命相连接,塔的名字就是下学而上达,它所开出的路径就是忠恕之道。

综合上述几方面,我们将会发现,孔子的超越观不但不同于基督教式的外在超越,也不同于牟宗三所描述的内在超越。从性质看,孔子的天尽管是超越于人之上的,但并不像人与上帝那样是一种完全相异的关系,人与天是不一不异,正因为如此,人才能够凭借自身的道德理性而证知天命,但是,孔子所证知的天命并没有内在化为人的心性,这与孔子对于人性的看法密不可分。如果说,知天命反映了人自身所具有的超越性,孔子对于人性本身的理解则同时主要看到了人的自然性和道德性,人的有限性与向无限超越的潜力,这种对于人性的看法显然比单纯的性恶论和性善论更接近于人性的事实。值得注意的是,孔子指出了人性中的弊端,却并不认为人性有罪;肯定人性中向善的潜能,却并不断言人性本善,他更看重的是人性的可教化性,所谓“性相近,习相远也”(《阳货》)。既然人没有原罪,证知天命的途径就不是悔罪与启示,而是下学上达,人不必通过完全否定自身接近天命,而是通过充分挖掘自身的学习能力去接近天命。这是一个人需要终其一生不断进行的超越过程,孔子本人到老仍然“学而不厌”的榜样就昭示了这一点。它只有进行时,没有完成时,人的德性生命的提升使他不断趋近于天命,但他永远不可能等同于天,他只能向天人之际的目标趋近。

由此可见,孔子的超越观既不是建立在上帝与人完全相异的假设下的外在超越,也不是心性化的

① 《约翰福音》第14章第6节,见《圣经·新约》,北京:中国基督教协会,1998年,第123页。

② 牟宗三《心体与性体》卷一,第18页。

内在超越,可以说孔子在外在和内在超越之间得了一个中道,我们宁可将其称之为中道的超越观,这样才足以客观说明孔子超越观的特性与内涵。在这样一种中道的超越观中,天没有压倒和否定人,人同样也没有完全将天心性化和内在化,没有完全消解外在化的天,但是人的确可以通过下学上达在天与人之间架起一座桥梁,从而向着天人之际的目标前进。

基于上述分析,我们有必要重新审视孔孟思想的差异。孟子的性善论虽然是孔子所未道,但确实是对于孔子仁学的进一步推进和发展。不过,孟子天命观与孔子天命观的差距要大得多。一般来说,孟子仍然在很大程度上保留着对于天命的敬畏,他的立命、事天、知天等概念便表明了这一点,但是,孟子是通过人的心性来印证天命之所在,只要尽心——当然尽的是人之善良的本心,就能知晓你的性了,而知道你的性就意味着知天,孟子说“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《尽心上》)如此一来,天命便被内在化了,天与人的距离也就消失了,这并不符合孔子的天人观。同时,如前所述,孔子并没有性善论的观点,更没有将天命下贯为人的性。在孔子那里天是无限的,而人则在相当程度上体现着其有限性,可是孟子那里,人的有限性的思想已经基本不见了,这是孔子天人观与孟子乃至后来的心学的内在超越的主要差别。对于一个人的超越精神的最好的注脚是其人格本身,孔子和孟子称为儒家二圣,但孔孟的人格气象各具特色,程子对此曾有过耐人寻味的比较:“孟子有些英气,才有英气,便有圭角。英气甚害事,如颜子便浑厚不同。颜子去圣人只毫发间,孟子大贤,亚圣之次也。或曰:英气见于甚处?曰:但以孔子之言比之,便可见。且如冰与水,精非不光,比之玉,自是有温润含蓄气象,无许多光耀也。”(《孟子集注》)程子在此指出了孔子的温润含蓄与孟子的英气外露之不同,那么,构成孔孟不同人格特色的精神基础,正是对于天命的不同态度。在孔子那里,天与人并非处于同一层次的存在,孔子也追求天人合一,但他的天人合一是以天人二分为前提的,天在存在的境界上是高于人的,天人合一只是终极理想,人与天的分野是永远存在的。孟子也讲天和天命,但在他的精神世界中,我们已经找不到孔子式的对于一个神圣者的拳拳眷注和敬畏,在孟子那里,天成了一个主管的预设,他将天心性化和义理化了。孔子信赖的是天,孟子依靠的却是人的性了。正是超越意识的差异,构成了孔孟不同的人格风范的精神基础。至于后来宋儒发展到说“天人本无二,不必言合”(《二程集卷六》),天与人完全合一,这就离孔子的天人观更远了,孔子其实从未表现出这种对于人性的过分的乐观。

如果说孟子是沿着心性论的立场将孔子那个依然具有外在权威的天命内在化,荀子则是沿着相反的方向解构了孔子的天命观,他将天完全物质化和除魅化,从而消解了天的超越性内涵,将道德的基础完全奠基于礼仪规范的约束,孔子所维护的天命至此而完全坍塌。

可以说,孔子之中道超越观的式微并非偶然,而是具有其深刻的历史动因。西周宗教的基本特征是政教合一,天命的权威与现实政治运作密不可分。孔子去世之后,王权更加衰微,天命的权威似乎也随着周朝政治力量的衰弱而一去不返了,孔子生前维护着那个高高在上的天命,但是,进入战国时期,战争更加残酷,社会更加动荡,各种人文主义思潮在激荡中发展,天命的纯粹超越者的地位已经不可能再维系,儒家内部对于天命观的重新诠释也在所难免。

孔子曾经慨叹“中庸其至矣乎,民鲜久矣!”(《中庸》)中道超越的历史命运为这一深沉的感慨增添了一个新的案例。如果说,孟子继承了孔子的仁,荀子继承了孔子的礼,唯独孔子的中道超越的天命观在其后学那里被遗失。只有在汉代司马迁有关就天人之际和董仲舒“天人相与之际,甚可畏也”的叙述中,我们才又一次听到了孔子天命观的遥远的回响。此时天下已定,郡县制下的专制君主汉武帝已经将儒学定于一尊,经学的时代开始了,儒家思想也在前所未有的形势下翻开了新的一页,儒家的超越思想也注定要展开新的历史形态。

(责任编辑:王丰年)

**Historical Depopulation and Demographic Estimation of the Songjiang Prefecture and Its Adjacent Counties During the Ming-Qing Transition**

Billy K. L. So , Tam Kachai

This Article estimates the population of the Greater Songjiangfu Region , which consisted of Songjiangfu and its adjacent five counties in the late Ming. Our estimation was based on the agreed natural population growth rate of 3.4‰ and a systematic schema of four rates of natural and human calamities leading to different degrees of depopulation. The resultant projections matched well with the more reliable enumeration figures compiled in the late eighteenth century. This method hence opens another approach to the estimation of important historical population in imperial China at periods when no reliable census figures are available. According to this estimation , the population of the region could reach 5 millions by 1640. The highly commercialized region was therefore as populous as what it appears to have been when more reliable enumeration was conducted in the high Qing.

**Multi-faced Military Governorship( Fanzhen) in the Tang Dynasty: Summarization of the Research Model and Theoretical Reconsideration , Centered on the Heshuo Military Governorship**

Zhang Tianhong

Fanzhen in the Tang Dynasty is one of the contentions in academic circles irrespective of all times and all over the world. We should take the conventional academic and modern academic together , so as to wholly evaluate the academic value of relative achievements objectively , summarize the models of the Fanzhen study and demonstrate diversified faces of Fanzhen in different contexts. On macro-level , these models include Fanzhen Defiant Statement , relationship between the Central government and Fanzhen Theory , Social Foundation of FanZhen Theory and Heshuo Fanzhen governed by the Barbarians in the North( Heshuo Fanzhen Hu-hua) Statement. Undoubtedly , all the above contribute to the Fanzhen study. However , when the new century comes , the study is tending to decline. The researching perspective has to be transformed so as to revitalize the Fanzhen Study. Studying FanZhen at the social mobility perspective would make our perception more comprehensive. Heshuo Area played an import role in the huge change of political and military situation during the Mediaeval times. There are full of academic achievements on the Heshuo Fanzhen in the Tang Dynasty. It' s possible to divide the order in the bureaucracy within Fanzhen. Also , a number of consolidated epitaphs have been published together ,which offered a data preparation for this study. In a word , it' s preliminarily qualified to study Heshuo Fanzhen in the Tang Dynasty on the social mobility perspective.

**Limited Huairou and Cautious Cooperation: Thought and Practice of the Ming Dynasty' s Tribute Defense Cooperation**

Chen Zhigang

During the Ming Dynasty , basing on the limited military force , the Ming Dynasty rulers and officials always took Ming Dynasty realistic benefits especially the dynasty military security as the core , carried out a practical military foreign policy. Under this kind of basic policy thought , the so-called peaceful diplomacy , saving sacrifice to the principle , neutralism , interventionism , all the concrete foreign policies and strategies took their proper place , did their best , and had their redeeming features , which characterized by the Ming Dynasty limited cooperation practice in tribute defense practice. Although from the mid and late term of Jiajing , especially from the mid-term of the Wanli , the outer edge of the Ming Dynasty tribute defense system in Southeast Asian seas was gradually destroyed , and the tribute defense cooperation which was carried out by the Ming Dynasty land neighbor vassal states and tribes as the core had become even more stifling and difficult. Ming Dynasty tribute defense system circle-level contraction and tributary multiplex demand recession selection had become increasingly obvious. But it still insisted on the essence of maintaining the homeland security. We can also say , times are changed , the attackers and defenders are changed , we could not demand the Ming people the things in the powerful Han Dynasty and Tang Dynasty.

**Confucius' View of Heavenly Mandate and Transcendental Morphology**

Zhao Fasheng

In the view of Chinese intellectual history of the 20th century , Confucius' perspective of Heavenly Mandate has gone through a process of being subject to disenchantment , as a result , the intendment of Confucius' thought is lost. Basing on the relevant narrative of Heavenly Mandate by Confucius himself , this paper is to objectively interpret the original meaning of his view , and according to the function of the heaven and Confucius' own emotional attitude toward the view of Heavenly Mandate , to define Confucius' heav-

en ( Tian) as the master of the universe. For further determining the transcendental morphology of Confucian view of Heavenly Mandate, this paper analyzes Mou Zongsan's concept of immanent transcendence, and explores the differences among Confucius' transcendental spirit, the external transcendence of Christianity, and the immanent transcendence of the School of Mind, therefore, defines the morphology of the Confucius as the transcendence of the middle way. This morphology has been forgotten since the middle of the warring states period. To rediscover it has great significance to an objective grasp of the spirit of Confucius transcendence as well as the reconstruction of the ultimate concern of contemporary Chinese people.

#### **Dialectics and Political Philosophy: Marx's Philosophical Critique in George Sabine**

Zhang Wenxi

The issue *what is Marxian philosophy-communist principles*, which Sabine especially put into judgment in the perspective of Hume's anti-nature law and positivism of social science with appeal to the replacement of logics for traditional political philosophy in terms of a certain kind of non-Marxist concept, is consequently answered. When dialectics is merely regarded by Sabine as a kind of technological thought external to the materialist basis of Marxian philosophy, we are inevitably have a wrong impression on the connective method which Sabine employs to construct Marxian philosophy and its communist principles: the possible and long lasting conflict of fact and value and the logical epistemological process of history and bestowing reality on history once again emerges in Marxian philosophy-communist principles, not only is this conflict still in the air up to now, but Sabine's critique in *A History of Political Theories* mistakenly views Marxian philosophy-communist principles as some conclusions coming from repeated thinking or deduced from certain ideas. Briefly, those so-called subjective and contingent philosophies includes Marxian philosophy-communist principles. Needless to say, this point takes the stand of Sabine's own philosophy. His statements are not only confined to a rational-scientific metaphysics, but cannot understand Marxian philosophy-communist principles in the light of *the science of history* as Marx himself once claimed, thereby will victimize the connection between history and social reality once again.

#### **On Zhang Xiaoxiang's Prose Genre Ji**

Jin Wenkai

Previous studies for Chi Zhang Xiaoxiang has always been biased towards his words, however, his essay rarely discussed. In fact, Zhang Xiaoxiang's achievements for essay should not be overlooked. In particular, his writing style in mind, reflecting the themes such as the social life and destiny of the country, which has a strong practical significance, whose theme in the conception, structure, layout and performance practices, language expression, etc., are appreciated. Although the overall accomplishment can not be compared with their words, however, which stands apart a place in the history of the prose. Body text can also be seen by its record to shed light on that prose creation *redundant weak* covering the entire Southern prose, is biased.

#### **Reconstructing the Great Tradition of Literary Reading in Ancient China: A Discussion Between Zhu Ziqing and Huang Jie**

Zhang Yaozong

In a discussion with Zhu Ziqing, Huang Jie claimed that the study of Yue Fu should focus on the universal truth and composition. However, Zhu Ziqing argued that he had transformed an objective academic issue into a subjective one. This dispute reveals two different interpretative strategies for the great tradition of literary reading in ancient China: the *Old One* represented by Huang Jie and the *New One* by Zhu Ziqing. These two different interpretative strategies are the origin of the complexity of reconstructing this great tradition in the studies of ancient Chinese literature. In order to establish a new path, modern intellectuals like Zhu Ziqing had to confront many challenges and difficulties.

#### **The Science of Happiness: Exploration and Contribution**

Peng Kaiping, Dou Donghui, Liu Xiaocen

The last decade has witnessed an emergence of a new scientific discipline devoted to study human happiness. It unites efforts from vast different disciplines such as psychology, sociology, anthropology, economics, political science and life science to explore common themes of understanding and promoting human well-being and human strengths. The primary goal of this approach is to help people achieving happiness by distributing resources effectively and improving harmony between individual psychology and so-